

بررسی جریان‌های کلامی اثرگذار بر التعرف کلابادی

علی مهمان نواز *

سید محمد باقر حجتی **

مهدی مهریزی *

چکیده:

با وجود اینکه ابوبکر محمد بخاری کلابادی (حدود ۵۳۸۵ق) صوفی و فقیه حنفی قرن چهارم شخصیتی صوفیانه دارد، اما در کتاب «التعرف لمذهب اهل التصوف» ضمن پرداختن به مباحث تصوف، نگاهی ویژه به طرح مباحث کلامی و اعتقادی داشته است؛ به عنوان نمونه مباحثی همچون رؤیت خداوند و قضا و قدر را همسو با ابوالقاسم حکیم، سردمدار مکتب اهل سنت و جماعت، مباحث مربوط به ایمان را متأثر از مکتب عرفانی عراق و جنید بغدادی، و مباحث مربوط به اثبات قدرت و اراده خداوند را همسو با مکتب اشعری و ماتریدی بیان کرده است. پای‌گیری مکاتب کلامی در عصر کلابادی باعث شد تا التعرف به نوبه خود تحت تأثیر هر یک از آن‌ها باشد که شخصیت چندوجهی کلابادی نیز در هضم و پذیرش نگاه‌های گوناگون فکری در این راستا اثرگذار بوده است. به هر تقدیر، این اثرگذاری ضمن پردازش به اصول اساسی تصوف، باعث به وجود آمدن نظامی جدید از مفاهیم کلامی و اعتقادی در این کتاب شده است. نگارندگان این مقاله کوشیده‌اند تا ضمن شناسایی جریان‌های کلامی موجود در جهان اسلام؛ که عبارت‌اند از: طیف‌های گوناگون مکتب اهل سنت و جماعت (ماتریدی و ابوالقاسم حکیم سمرقندی)، مکتب اشعری، مکتب عراق و جنید بغدادی، رد پای هر یک از تفکرات کلامی و اعتقادی آن‌ها را در باب‌های گوناگون التعرف نشان دهند.

کلیدواژه‌ها: التعرف، کلابادی، مکتب اهل سنت و جماعت، ماتریدی، اشعری.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی تهران/

mehman1366@gmail.com

** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی تهران

*** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی تهران (نویسنده مسئول)/

tossi217@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۶/۱۵

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۴/۰۷

مقدمه

صوفیان همواره دشمنانی داشته‌اند که از عقاید و آداب و رسوم ایشان انتقاد می‌کرده‌اند. نخستین خصومت با صوفیان که دستگاه خلافت هم در آن دست داشت، نسبت کفر و زندقه به ابوالحسین نوری و چند صوفی دیگر بود که آن‌ها را محاکمه و محکوم به اعدام کردند که با ایثار ابوالحسین نوری نجات یافتند. (سرآج، ۱۹۱۴: ۴۹۲-۴۹۳؛ خرگوشی، ۱۴۲۷: ۲۸۶-۲۸۷) این حادثه و همچنین قتل حسین بن منصور حلاج در ۳۰۹ و ضرب و شتم یکی از طرفداران او به نام «ابن عطا الأذمی» که منجر به مرگ او شد (رک. سرآج، ۱۹۱۴: ۵۰۰)، بغداد را برای صوفیه ناامن کرد و موجب شد که بسیاری از آنان از آنجا به مناطق دیگر بروند. این حوادث همچنین سبب شد که نویسندگان صوفی در آثارشان به دفاع از عقاید خود پردازند. این دفاعیات را در مکتوباتی چون *اللمع سرآج و التعرف* کلابادی می‌توان ملاحظه کرد. علاوه بر این، نویسندگان صوفی می‌کوشیدند که در آثار خود با انتقاد از بعضی عقاید (عقیده به حلول و اتحاد) و رفتارهای خلاف سنت بعضی از صوفیان، خود را از اتهاماتی که به عموم صوفیه نسبت داده می‌شد، مبرا کنند. لاجرم حالت دفاعی ایشان رویکردی کلامی به خود گرفت؛ لذا آثاری همچون *التعرف* کلابادی در جهت دفاع از عقاید صوفیه با رویکردی کلامی نوشته شد؛ به عبارت دیگر باینکه کلابادی صبغه‌ای صوفیانه دارد؛ اما به دلیل به خطر افتادن حیثیت تصوف، ناچار به اثبات عقاید صوفیانه می‌پردازد که سخن گفتن در این راستا باعث به وجود آمدن رویکردی کلامی در پردازش مطالب *التعرف* شده است؛ به گونه‌ای که مباحث کلامی همچون رؤیت خداوند، قضا و قدر، تعریف ایمان، شفاعت پیامبر از جمله مباحث دامنه‌دار در کتاب مذکور است.

با تأمل در کتاب *التعرف* مشاهده می‌شود که جبهه‌گیری‌های کلامی کلابادی در این کتاب سمت و سویی واحد ندارد، بلکه متأثر از جریان‌های کلامی موجود در

جهان اسلام از اعتقادات کلامی هر یک از آن‌ها به فراخور بهره‌ای برده است؛ به‌گونه‌ای که نظامی نوین از طرح مباحث کلامی ضمن پردازش اصول تصوف را پایه‌گذاری نموده است. اهتمام نگارندگان بر آن است تا با بررسی جریان‌های عرفانی موجود در جهان اسلام با ذکر نمونه‌هایی به اثرپذیری التعرف کلابادی از این جریان‌ها بپردازد.

۱. مروری بر زندگی، آثار و مبنای فکری کلابادی

ابوبکر محمد بن ابی اسحاق ابراهیم بن یعقوب بخاری کلابادی (م ۳۸۵ق) ملقب به «تاج الاسلام» از جمله شخصیت‌های برجسته در حوزه تصوف ماوراءالنهر است. درباره زندگی او دانسته‌ها بسیار اندک و مضطرب است (برای آگاهی از شرح حال وی ن.ک. قرشی، ۱۳۳: ۲/۲۷۲؛ فصیح خوافی، ۱۳۳۹: ۲/۹۵؛ معین الفقراء، ۱۳۳۹: ۶۱) مهم‌ترین کتاب وی التعرف لمذهب اهل التصوف است. این کتاب از نخستین نوشته‌ها در شرح احوال و اندیشه‌های صوفیانه است و از همان اوان تألیف چنان مقبولیتی در محافل گوناگون به دست آورده است که درباره آن گفته می‌شد «لولا التعرف لما عرف التصوف». (ن.ک. حاجی خلیفه، ۱۹۴۱: ۱/۴۱۹)

کلابادی در این کتاب از مباحث کلامی همچون صفات خدا، ایمان و قدر گرفته تا موضوعات صوفیانه چون اولیا، فقر، قرب، تجرید و تفرید، وجد و ... را بررسی کرده است. این کتاب در طی سده‌هایی در مناقشات اعتقادی بین مذاهب، به عنوان میزانی برای سنجش اعتقادات کلامی صوفیه مورد توجه نویسندگان بوده است. (ن.ک. ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱/۴۵۷-۴۵۸)

این کتاب منعکس‌کننده عرفان زاهدانه (عقاید متشرعانه مبتنی بر مذهب اهل سنت) در اوایل پیدایش تصوف اسلامی است. کلابادی این اثر را برای دفاع از صوفیان بعد از واقعه قتل حلاج (م ۳۰۹) در دوره‌ای که فقها و دین‌داران به شدت با صوفیان مبارزه می‌کردند، تألیف کرد. (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۶۹-۷۰) او در مقدمه این

کتاب (۱۳۶۹: ۲۰) از اوصاف صوفیان حقیقی و برافتادن راه و رسم آنان، بی‌رغبتی مردم به معرفت، برجیده شدن بساط حقیقت و دعوی‌های پوچ و بی‌اساس مدعیان تصوف سخن گفته و گفته است مدعیان تصوف در تصوف بدعت‌هایی گذاشته و نسبت‌های نادرستی به آن داده‌اند. او توضیح داده که قصد دارد تا با تدوین کتابش در بیان طریقت و سیرت مشایخ نامدار تصوف، اسباب آشنایی سالکان را با تصوف فراهم آورد و از این رو آن را *التعرف لمذهب اهل التصوف* نامیده است. کلابادی، همان‌طور که خودش اشاره کرده، در تدوین این اثر از سخنان و آثار صوفیان پیش از خود بهره برده (ر.ک. مستملی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۰۲-۱۱۹)؛ اما نام این آثار را ذکر نکرده است.

التعرف شامل یک مقدمه و ۷۵ باب است که از آن میان مفصل‌ترین باب‌ها، باب ۵۹ در موضوع فنا و بقا و باب ۲۶ درباره کرامات اولیاست. مؤلف در باب اول به توضیح اقوال بزرگان صوفیه درباره وجه تسمیه صوفیه پرداخته است. در باب دوم که به معرفی رجال صوفیه اختصاص یافته، از امام زین العابدین و امام باقر و امام صادق - علیهم السلام - با عنوان نخستین صوفیان بعد از صحابه یاد کرده است. در باب ۳۴ کتابش از صوفیانی نام برده است که رسایلی درباره «علم اشاره و علم معاملات» نگاشته بوده‌اند. باب‌های پنجم تا سی‌ام جز باب ۲۶ به مباحث اعتقادی و کلامی؛ از جمله توحید و اسما و صفات و کلام الهی، خلق افعال، استطاعت، قدر و جبر با نظرگاه اشعری اختصاص دارد. در باب‌های ۳۱ تا ۳۴ درباره علم تصوف و ماهیت و شروط تصوف و نیز خواطر مطالبی آمده است. در باب‌های ۳۵ تا ۵۹ سخنان بزرگان صوفیه درباره مقامات اهل سلوک؛ از جمله توبه و زهد و صبر و فقر و تواضع و خوف و تقوا و اخلاص تا فنا و بقا نقل شده است. باب‌های ۶۰ تا ۷۵ به بررسی معارف صوفیان همچون معرفت و صفات عارف و مرید و مجاهدت و شرح

جنبه‌هایی از اخلاق و رفتار صوفیان و ذکر موهبت‌های خاص و عنایات خداوند اختصاص یافته و در بخش آخر کتاب (باب ۷۵) سماع از نظر عرفا تبیین شده است. کلابادی با استناد به آیات قرآن و احادیث نبوی و سخنان بزرگان دین و عرفان به شرح و توضیح مباحث اعتقادی و موضوعات عرفانی پرداخته و گاه اشعاری عربی و بندرت فارسی را در ضمن سخن آورده و کوشیده است تا با استدلال و گاه تمثیل، باورهای صوفیان را موافق با اعتقادات اهل سنت نشان دهد (ر.ک. کلابادی، ۱۹۳۳: ۳۳ به بعد؛ مستملی، ۱۳۶۳: ۱/ ۵؛ زرین کوب، ۱۳۶۹: ۶۹). وی در اغلب موارد به سخنان عرفای اهل صحو بخصوص جنید بغدادی اشاره کرده و در چند مورد نیز از حلاج بدون تصریح به نام او، گاه با تعبیر «بعض الکبراء» یا با عنوان «ابوالمغیث»، یاد کرده است. (ر.ک. کلابادی، ۱۹۳۳: ۳۴ و ۱۴۸؛ نیز مستملی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۸۴؛ زرین کوب، ۱۳۶۹: ۷۰)

در برآوردی کلی از مضامین/تعارف می‌توان ادعا کرد که کلابادی و کتاب او خود نمونه‌ای از نفوذ تصوف بغدادی به‌خصوص آموزه‌های جنید در ماوراءالنهر بوده است؛ اما در نگاهی ریزبینانه‌تر باید بررسی کرد که موضع وی در میان متصوفان شرقی گراینده به تصوف بغداد دقیقاً چه بوده است؟ کلابادی که اصولاً مشربی جمع‌گرا و الفت‌دهنده میان افکار گوناگون داشته، در تأیید شخصیت ابوبکر واسطی به عنوان مهم‌ترین نشر دهنده افکار جنید در مشرق تردید نکرده و بر جایگاه مهم او در میان مشایخ تأیید نهاده است (کلابادی، ۱۹۳۳: ۳۱)؛ اما به نظر می‌رسد که برخی مشکلات خود با واسطی را با استفاده از تأویل و توجیه حل کرده است. شاخص‌ترین نمونه آن در مبحث جبر است که وی سخنی از واسطی را که از آن بوی جبر استشمام می‌شده؛ به گونه‌ای هماهنگ با نظریه کسب تأویل کرده است. (همان: ۴۹)

از نظر مضامین کلامی می‌توان گفت/التعرف به اصول مشترک دو مکتب جدیدالتأسیس اشعری و ماتریدی پای بند بوده است؛ ولی در موارد افتراق این دو مکتب، این عالم بخارایی از سنت‌های اعتقادی ماوراءالنهریان فاصله گرفته و به باورهای عراقیان نزدیک شده است. شاخصه این گرایش در تعریف وی از ایمان است که وی در/التعرف آن را قول و عمل و نیت دانسته (همان: ۷۹) و این در حالی است که ابومنصور ماتریدی متکلم سمرقند و ابوالقاسم حکیم عالم متصوف آن دیار به شیوه معمول نزد حنفیان عمل را در تعریف ایمان داخل نکرده‌اند. (ماتریدی، ۱۹۸۶: ۳۷۳ بعد؛ همو، ۱۹۸۹: ۲۹؛ حکیم سمرقندی، ۱۳۴۸: ۱۲۱)

وی اختلافات موجود در میان بزرگان صوفیه را اختلافی در بیان و ادراک و نه اختلافی در مبنای اعتقادی می‌داند؛ از همین رو وی در/التعرف سعی کرده تا با تمسک به اقوال بزرگان صوفیه به ارائه دستگاه اعتقادی واحدی اقدام کند که آن را در سرآغاز کتاب و نام‌گذاری آن «مذهب اهل تصوف» نامیده است. (کلابادی، ۱۹۳۳: ۲۰) این نام‌گذاری و این اعتقاد در یگانگی مذاهب صوفیانه، خود واکنشی در برابر جریان تاریخی شکل‌گیری مذاهب صوفیانه است که در نیمه نخست سده چهارم شدت گرفته بود.

از دیگر آثار کلابادی می‌توان به حسن/التصوف (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱: ۴۱۹/۱)، معانی الاخبار (زرکلی، ۱۹۸۶: همانجا)، الأربعین (کتانی، ۱۹۸۶: ۱۰۳؛ حاجی خلیفه، ۱۹۴۱: ۵۳/۱)، الاشفاع و الاوتار (همان: ۱۰۵/۱) اشاره کرد.

۲. جریان‌ها و عوامل مؤثر بر تصوف کلابادی

در این بخش سعی می‌شود مجموع عوامل و جریان‌هایی را که به‌نوعی بر جبهه‌گیری کلابادی در تصوف مؤثر بوده‌اند، بررسی شود و در ادامه تلاش خواهد شد به برخی از ویژگی‌های این دوره اشاره شود.

۱-۲- مکتب حنفیان اهل سنت و جماعت

در سدهٔ دوم هجری در خراسان و ماوراءالنهر در عرض حنفیان عدل‌گرا، مکتبی در حال نضج گرفتن بود که در عهد سامانی (۲۶۱-۳۸۹ق.) مکتب غالب بر محافل کلامی ماوراءالنهر شد که «حنفیان اهل سنت و جماعت» نام گرفتند.

پیشینهٔ کاربرد اصطلاح «اهل السنه و الجماعه» در آثار خراسانیان دست‌کم به میانهٔ سدهٔ سوم بازمی‌گردد (ن.ک. دارمی، بی‌تا: ۱۰۸) مکتب حنفی اهل سنت و جماعت در سدهٔ سوم تلاش می‌کردند که تاریخ اطلاق عنوان «اهل السنه و الجماعه» بر خود را به زمان ابوحنیفه بازگردانند. (ن.ک. ابوليث سمرقندی، بی‌تا: ۱۸۷)

در دورهٔ حکومت امیر اسماعیل سامانی (۲۷۹-۲۹۵ ق.) عالمان حنفی اهل سنت و جماعت، امیر اسماعیل را بر آن داشتند که از ایجاد مکاتب مخالف در حوزهٔ ماوراءالنهر جلوگیری کند و در جهت تحقق این امر، امیر سامانی از حکیم سمرقندی خواست تا در کتابی عقاید «اهل سنت و جماعت» را گردآوری کند و بدین ترتیب کتاب *السواد الاعظم* نوشته شد. (ن.ک. حکیم سمرقندی، ۱۳۴۸: ۱۷ - ۲۰)

اگرچه این مکتب در سدهٔ دوم هجری شخصیت‌های برجسته‌ای را پدید نیاورده است؛ اما در سده‌های پسین، به تدریج رقیبان عدل‌گرای خود را از عرصه به در کرده و به عنوان تنها نمایندهٔ ارجاء و اندیشهٔ حنفی در منطقه ایفای نقش کرده است. مجموع آنچه پیش از میانه سدهٔ سوم از عقاید این مکتب شناخته شده، اقراریه‌هایی کوتاه است که در آن اندیشه‌هایی چون تفضیل شیخین و حب ختین، تکفیر نکردن مرتکبان کبیره، سخن نگفتن دربارهٔ خداوند به شیوه متکلمان مطرح شده و گاه از مفاهیم مربوط به معاد چون عذاب قبر و حمل نکردن معاصی بر خداوند نیز سخن رفته است. (پاکتچی، ۱۳۷۸: ۲۱۳۸)

کهن‌ترین متن اعتقادی نسبتاً مفصلی از «حنفیان اهل سنت و جماعت»، کتاب *الوصیة* منسوب به ابوحنیفه است که در آن موضوعاتی؛ چون تعریف ایمان، بحث از

صفات خداوند، خلق قرآن، خلق اعمال و استطاعت، تکیه بر باورهای منصوص مربوط به معاد چون حقانیت عذاب قبر، شفاعت و مخلوق بودن و فناپذیری بهشت و جهنم، تصدیق رؤیت خداوند بدون تشبیه است. به علاوه در این متن نظریه ترتیب فضل خلفای اربعه به ترتیب خلافت نیز دیده می‌شود. (ن.ک. ابوحنیفه، ۱۴۰۰: سراسر کتاب؛ پاکتچی، ۱۳۷۸: ۳۸۹-۳۹۱)

۲-۱-۱. سه جناح مختلف از حنفیان اهل سنت و جماعت

هم‌زمان با شکل‌گیری نظام کلامی حنفیان اهل سنت و جماعت و تدوین آثار نسبتاً مفصل، به تقریب در نسل ابوالقاسم حکیم می‌توان سه جناح مختلف را در میان پیروان این مکتب تمیز داد. این سه جناح در بسیاری از کلیات اعتقادی با یکدیگر اشتراک عقیده داشتند و تفاوت آنان در برخی موضوعات خاص اعتقادی و به‌ویژه در شیوه برخورد با مسائل دیده می‌شود. این سه جناح؛ عبارت بودند از: جناح متکلمان عقل‌گرا و در رأس آنان ابو منصور ماتریدی (م ۳۳۳ق. / ۹۴۵م.)، جناح فقیهان سنت‌گرا و در رأس آنان ابوالقاسم حکیم و دیگر، جناح صوفیان حنفی اعتقاد که عمل را داخل در تعریف ایمان می‌شمردند و ادامه حرکت آنان در نسل بعد در کتاب *التعرف کلابادی* دیده می‌شود.

از جمله مواردی که می‌توان به عنوان وجه تمایز میان باورهای جناح ابوالقاسم و جناح ماتریدی برشمرد، موضوع مخلوق بودن یا نبودن ایمان است. ماتریدی در *التوحید* (۱۹۸۶: ۳۸۵) و در *العقیده* (۱۹۸۹: ۳۱) به مخلوق بودن ایمان نظر داشته است؛ در صورتی که ابوالقاسم حکیم در *السواد الاعظم* (۱۳۴۸: ۴۵) ایمان را غیرمخلوق دانسته و به صراحت مخالفان این عقیده را اهل بدعت شمرده است. (برای بازتاب این عقیده در دیگر آثار جناح فقیهان (ن.ک. ابولیت سمرقندی، بی‌تا: ۱۸۳) از دیگر سو با مقایسه تعریفی که از «ایمان» در *التعرف کلابادی* (۱۹۳۳: ۷۹) و

السواد الاعظم ابوالقاسم حکیم (۱۳۴۸: ۱۲۱) آمده است، آشکار می‌شود که چگونه ابوالقاسم در برابر جناح صوفیان حنفی قرار گرفته است.

رئوس عقاید بیان‌شده در *السواد الاعظم* به شیوه فهرست‌وار؛ عبارت‌اند از: اثبات رؤیت خداوند و در عین حال نفی تشبیه، اثبات نامخلوق بودن قرآن، نفی جبر و قدر و اعتقاد به یک موضع بینابین مبنی بر اینکه فعل از انسان است و توفیق از خداست، اثبات پاره‌ای باورهای مربوط به آخرت چون عذاب قبر، شفاعت، حساب و میزان و اینکه بهشت و دوزخ آفریده‌شده‌اند و فنا نمی‌پذیرند، داخل ندانستن عمل در تعریف ایمان و اثبات زیادت و نقصان ناپذیری آن، اثبات کرامات اولیا، تفضیل خلفای چهارگانه به ترتیب تصدی خلافت، وجوب طاعت سلطان و نفی قیام به شمشیر حتی در برابر سلطان جائز.

۲-۱-۲. همگرایی در میان جناح‌های مختلف اهل سنت و جماعت

رفته‌رفته اختلاف در میان جناح‌های مختلف از مکتب اهل سنت و جماعت برطرف شد؛ به طوری که به دشواری می‌توان مرزهای میان فقیهان زاهد حنفی و متصوفان را ترسیم کرد.

این موضوع که شخصیت ابوالقاسم حکیم پیروان جناح‌های گوناگون را تحت تأثیر قرار داده بود؛ به گونه‌ای فراگیر با دید تأیید نگریسته می‌شد. (ن.ک. کلابادی، ۱۹۳۳: ۳۳) در سال‌های بعد که موج همگرایی میان جناح‌های مختلف حنفیان اهل سنت و جماعت پدید آمده بود، شخصیت تاریخی ابوالقاسم حکیم منزلتی ویژه یافت؛ چنانکه متکلمان ماتریدی، ابوالقاسم را به خود نزدیک می‌شمردند و صوفیان او را در شمار شیوخ خود قلمداد می‌کردند.

ابوالحسن علی بن سعید رُسْتَعْنِی شاکرد ماتریدی رؤیایی را حکایت می‌کرد که از تبرک ابوالقاسم حکیم و ماتریدی از سوی ابونصر عیاضی به عنوان جانشینان خود حکایت داشت. (ن.ک. سمعانی، ۱۴۰۸: ۱۱۷/۶) نام این دو تن در کنار یکدیگر به

عنوان *اخلاف عیاضی در تبصرة الادلة ابوالمعین نسفی* (۱۹۹۰: ۳۵۷/۱) یکی از پیروان ماتریدی نیز دیده می‌شود و همو یادآور شده که ابوالقاسم در پی وفات ماتریدی فرمود تا بر مقبره او ستایشی بلیغ بنگارند. (همو، ۳۵۸/۱) در آثار متأخر حنفی این برقراری رابطه بدانجا رسیده است که ابوالقاسم را از شاگردان ماتریدی در فقه و کلام شمرده‌اند. (ن.ک. قرشی، ۱۳۳۲: ۱۳۹/۱)

۲-۱-۳. پیوند کلابادی با مکتب اهل سنت و جماعت

با توجه به حنفی بودن کلابادی، وی را باید به عنوان یکی از شخصیت‌های مؤثر در تعدیل مذهب حنفی مشرق قلمداد کرد. از نمونه‌های وابستگی کلابادی به این مکتب آن است که وی از ابوالقاسم حکیم در شمار شیوخ مورد اقتدای خود نیز نام آورده است. (کلابادی، ۱۹۳۳: ۳۳)

سخن «منکوبرس بن عبد الله الناصری (م. ۶۳۹)» نیز درباره حنفی بودن کلابادی شایان توجه است، وی اشاره دارد که *التعرف* در بردارنده سخنان اصحابنا (اشاره به حنفیه) در باب توحید و صفات است. (قرشی، ۱۳۳۲: ۲۷۲/۲)

مطرح کردن مباحث گسترده‌ای از موضوعات اعتقادی همسو با مکتب اهل سنت و جماعت در کتاب *التعرف* شاهدی دیگر از تعلق وی به این مکتب است. مباحثی همچون کرامات اولیا، تفصیل پیامبر بر ملائکه، قضا و قدر و خلق افعال، غیر مخلوق بودن قرآن از جمله مباحثی است که کلابادی در کتاب *التعرف* متأثر از این مکتب شکل مبسوط بدان‌ها پرداخته است. چگونگی پردازش این مطالب در بخش بعدی به شکل مبسوط آمده است.

۲-۲. مکتب بغداد و جنید بغدادی

از دیگر جریان‌های فکری که کلابادی تحت تأثیر آن‌ها بوده است، مکتب عراق و به خصوص آموزه‌های جنید بغدادی است.

اصلی‌ترین شیخ کلابادی در طریقت «ابوالقاسم فارس بن عیسی بغدادی» است (کلابادی، ۱۹۳۳: ۹۱-۹۶-۹۷؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۷) که از شخصیت‌های کم شناخته؛ اما مؤثر در انتقال تعالیم صوفیان به بغداد، به‌خصوص جنید به خراسان و ماوراءالنهر بوده است. (خطیب بغدادی، ۱۳۴۹: ۱۲/۳۹۰-۳۹۱؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۱۳۴؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۷-۱۵۸؛ بیهقی، ۱۹۹۶: ۲/۲۹۳) افزون بر او، کلابادی به استماع خود از «ابوالحسن محمد بن احمد فارسی» نیز اشاره کرده است. (کلابادی، ۱۹۳۳: ۸۹ و ۱۵۱)

علاوه بر اینکه کلابادی در تأیید شخصیت «ابوبکر واسطی» به عنوان مهم‌ترین نشر دهنده افکار جنید در مشرق تردید نکرده، وی جایگاه مهم جنید در میان مشایخ را نیز تأیید کرده است. (کلابادی، ۱۹۳۳: ۳۱)

کلابادی در موضوع ایمان که از موضوعات بسیار تعیین‌کننده و شاخصی برای تمییز مکاتب اعتقادی از یکدیگر بوده، از نظریات مکتب اهل سنت و جماعت و ابوالقاسم حکیم عدول کرده و به دیدگاه مکتب عراق و جنید بغدادی در این موضوع متمایل شده است.

۲-۳. مکتب اشعری

هم‌زمان با حیات کلابادی مکتبی پُرتوان به نام «مکتب اشعری» وجود داشته و در عرصه‌های مختلف مباحث کلامی به بسط نظریات خود پرداخته است و از طرفی دیگر بعضی از مباحث کلابادی مانند رؤیت خداوند، افعال انسانی و نظریه کسب همسو با نظرات مکتب اشعری بیان شده است؛ لذا به‌طور مجمل به این مکتب و به اعتقادات مشترک ایشان با کلابادی می‌پردازیم.

اشعری در بصره زاده شده و بیشتر عمر خویش را در بصره به سر برده است.

(ابن جوزی، ۱۴۰۴: ۳۳۳/۶)

تندروان اصحاب حدیث در کنار معتزلیان و غالب حنفیان در صف مخالفان اشاعره جای گرفتند. (ن.ک. مقدسی، ۱۴۰۸: ۷۰-۶۴)

در سده سوم تا ششم در گیرودار مطرح شدن و رشد روزافزون مذهب کلامی اشعری در محیط‌های شافعی-مالکی، بخش عمده‌ای از مشرق جهان اسلام حوزه نفوذ مذهب حنفی بوده است؛ اما بر خلاف شافعیان و مالکیان که مذهب آن‌ها تنها در فروع پاسخگو بود و پیروان این دو مذهب در اصول، پیش از ظهور اشعری غالباً راه اصحاب حدیث را پیروی می‌کردند و تنها اقلیتی به تعالیم مکتب‌های کلامی چون اعتزال روی آوردند، مذهب حنفی در فروع و اصول، مذهبی جامع به شمار می‌آمد و هرگز در آن خلاء مشابه در محافل حنفیان احساس نمی‌شد؛ از همین رو مذهب اشعری در منتهی‌الیه مشرق، تنها در نواحی شافعی‌نشین خراسان رواج داشت. (پاکتچی، ۱۳۷۷: ۷۴۸)

حنفیان همواره در شمار سرسخت‌ترین برخوردارکنندگان با مذهب اشعری در شرق بوده‌اند. با اینکه تعیین مذهب خوارزمی (م ۳۸۷ق.) صاحب *مفاتیح العلوم* با دشواری روبه‌روست؛ اما با توجه به تعلق بومی وی به خوارزم به عنوان یکی از حوزه‌های حنفی گراینده به کلام، تلقی او درباره جایگاه مذهب اشعری در میان مذاهب کلامی حائز اهمیت است؛ زیرا او بدون آنکه تردیدی به خود راه دهد، مذهب اشاعره را دومین مذهب از مذاهب مشبهه شمرده است. (ن.ک. خوارزمی، ۱۳۸۳ق.: ۲۷)

۲-۳-۱. رؤیت خداوند

ادله عقلی اشعری درباره رؤیت صرفاً متوجه اثبات امکان رؤیت است. وی نخست وجوه گوناگونی را که انتساب امری به خداوند را ناممکن می‌کند، در چند مورد خلاصه می‌کند؛ آنگاه نتیجه می‌گیرد که اگر وصفی مستلزم هیچ یک از آن وجوه نباشد؛ یعنی از آن وصف، حدوث خداوند لازم نیاید و نیز به تشبیه او به مخلوق یا

قلب حقیقت او یا نسبت جور و کذب به او بینجامد، صرف نظر از آگاهی آیات و اخبار، آن وصف برای ذات او ممکن به شمار می‌آید. (اشعری، ۱۹۵۳: ۳۲)

۲-۳-۲. افعال انسانی و نظریه کسب

بحث درباره حدود و اختیار انسان و چگونگی ربط آن به خلقت عام الهی از عمده‌ترین وجوه کلام اشعری است. اشعری به سه شیوه بر فراگیر بودن اراده خداوند استدلال می‌کند:

- ۱- اراده از صفات ذات است و از این رو حد نمی‌پذیرد.
 - ۲- هر حادثی آفریده خداست و او چیزی را بی‌اراده نمی‌آفریند.
 - ۳- اگر در قلمرو و ملک او چیزی باشد که او اراده نکرده است، یکی از دو نتیجه باطل لازم می‌آید: سهو و غفلت، یا ضعف و عجز از رسیدن به مراد. (همان)
- اگر در عالم چیزی باشد که او اراده نکرده است و از وجود آن اکراه داشته و در این صورت از پدید آمدن آن نیز ابا ورزیده، این امر مستلزم آن است که گناهان چه او بخواهد و چه نخواهد، صورت می‌گیرد و این حالت شخص ضعیف و مقهور است. (همان: ۲۵)

۳. ذکر شواهدی از تأثیرپذیری کلابادی در کتاب *التعرف* از جریان‌های کلامی هم‌عصرش

کلابادی در طرح مباحثش از جریان‌های گوناگون فکری بهره برده است. گاه به مکتب اهل سنت و جماعت و گاهی به مکتب اشعری و گاهی نیز با مکتب عراق و جنید بغدادی همسو شده است. با تتبع در نظرات کلابادی در کتاب *التعرف* به مشابهت نظرات وی با مکاتب مذکور می‌پردازیم. بدیهی است به دلیل تعلق کلابادی به مکتب اهل سنت و جماعت، بیشترین اثرپذیری کلابادی در طرح مباحثش مربوط به همین مکتب و شخص ابوالقاسم حکیم سمرقندی است.

۳-۱. نظریه رؤیت خداوند در قیامت؛ همسو با حکیم سمرقندی و اشعری

کلابادی در باب «قولهم فی الرؤیة» به تفصیل به موضوع رؤیت خداوند در قیامت پرداخته است. (کلابادی، ۱۹۳۳: ۲۱) وی معتقد است مؤمنان در قیامت خداوند را با چشم سر می‌بینند و این خود مرحمتی از جانب پروردگار برای مؤمنان است. وی این نظریه خود را مستند به عقل می‌داند و این‌گونه استدلال می‌کند که خداوند موجود است و هر موجودی رؤیتش جایز است و در این باره به آیاتی از قرآن مانند «وَجُودٌ یَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ اِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت/۲۲-۲۳) و «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ یَوْمِئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ» (مطففین/۱۵) استشهاد می‌کند. کلابادی معتقد است بسیاری از روایات نیز مؤید اعتقاد وی نسبت به رؤیت خداوند در قیامت است؛ به‌طوری‌که به تواتر می‌توان این قول را در روایات گوناگون دید و لذا هیچ شک و شبهه‌ای در پذیرش این واقعیت وجود ندارد. روایتی را که کلابادی در این باره آورده، نیز مؤید همین رویکرد وی است: «و قال النبی صلی اللہ علیہ و سلم: إنکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر لا تضامون فی رؤیته یوم القیامة» (همان)

آنچه کلابادی در نظریه رؤیت ذکر کرده همانند نظریه حکیم سمرقندی در کتاب *السواد الاعظم* است. در مسأله بیست و پنجم از این کتاب آمده است «این است که دیدار خدای عزوجل حق است هم به کتاب و هم خبر؛ اما کتاب قوله تعالی "للذین احسنوا الحسنی و زیاده" (یونس/ ۲۶) زیادت اینجا دیدار خدای عزوجل است که مؤمنان ببینند در بهشت به چشم سر. زیرا ابوبکر صدیق رضی الله عنه گفت: "این حسنی بهشت است و زیاده دیدار خدایی است عزوجل. زیرا آنکه بهشت بی دیدار خدای عزوجل خوش نباشد." و رسول علیه السلام گفت: "انکم سترون ربکم یوم القیامة کما ترون القمر لیلة البدر و لا تضاقون فی رؤیته". گفت: "روز قیامت ببینید خداوند خویش را، چنانکه ببینید در دنیا ماه را در شب چهاردهم بیگمان." (حکیم سمرقندی، ۱۳۴۸: ۹۳-۹۴)

نکته قابل توجه اینکه آیات و روایات مورد استناد حکیم سمرقندی همان است که کلابادی ذکر کرده است و هر دو قائل به رؤیت خداوند با چشم سر شده‌اند؛ با این تفاوت که حکیم سمرقندی به عنوان نماینده مکتب اهل سنت و جماعت، آراء گوناگون اشعری با اعتقاد به تأویل ناپذیر بودن نصوص صریحی که تعارض با مبانی توحیدی ندارند، معتقد است که به شهادت قرآن، مؤمنان خداوند را به چشم سر توانند دید. (اشعری، ۱۹۵۳: ۳۲) اشعری در کتاب *الابانه* نیز در باب «الكلام فی اثبات روية الله تعالى بالابصار فی الآخرة» با آوردن آیاتی از قرآن مانند «وجوه یومئذ ناضرة» (قیامت/۲۲) «الی ربها ناظره» (قیامت/۲۳) دیدن خداوند در قیامت به چشم سر را تأیید می‌کند. استدلال روایی وی نیز همان روایت «ترون ربکم كما ترون القمر لیلة البدر» است. (اشعری، ۱۴۲۴: ۲۰)

اما ماتریدی در کتاب *التوحید نظری مخالف آن دو دارد*. وی معتقد است که اگرچه خداوند در قیامت دیده می‌شود؛ اما این دیدن مادی و بصری نیست؛ بلکه به دلیل جسم نبودن خداوند دیدار وی بدون کیف است. (ماتریدی، ۱۹۸۹: ۳۱)

۲-۳. نظریه غیر مخلوق بودن قرآن؛ همسو با حکیم سمرقندی و اشعری

کلابادی معتقد است که کلام خداوند جزء صفات اوست؛ یعنی کلام خداوند قائم به ذات اوست و او همیشه متکلم است؛ پس کلام خداوند مانند کلام مخلوقان، حروف و صوت نیست و اگر کلام خداوند همان کلام مخلوقین باشد، در ازل خداوند کلامی نداشته است؛ زیرا مخلوقی در آنجا راه نداشته است؛ بنابراین قرآن که کلام خداست، غیر مخلوق است. (کلابادی، ۱۹۳۳: ۱۸)

اشعری در باب «الكلام فی ان القرآن کلام الله غیرمخلوق» به بیان غیر مخلوق بودن قرآن پرداخته است. اشعری ذیل آیه «و من آیاته ان تقوم السماء و الارض بامر» (روم/۲۵) می‌گوید: امر خداوند همان کلام خداست؛ زیرا در آیه «الا له الخلق و الامر» (اعراف/۵۴) مراد از خلق به علت عام بودنش جمیع خلق را شامل می‌شود

و چون امر را جداگانه از خلق آورده؛ پس امر غیر از خلق است که بنابر آیه قبله همان کلام خداست. (اشعری، ۱۴۲۴: ۳۱)

حکیم سمرقندی نیز در مسأله یازدهم از کتابش به تفصیل این موضوع را مورد بحث قرار داده است. وی معتقد است که قرآن کلام غیر مخلوق است. پیامبر - صلی الله علیه و آله - فرمودند: «القرآن کلام الله غیر مخلوق و من قال مخلوق فهو کافر بالله» قرآن کلام خداست و نامخلوق و هر که گوید که قرآن مخلوق است، کافر محسوب می شود. (حکیم سمرقندی، ۱۳۴۸: ۴۶)

۳-۳. نظریه قضا و قدر و خلق افعال؛ همسو با حکیم سمرقندی و ماتریدی

کلابادی در باب «قولهم فی القدر و خلق الافعال» به موضوع قضا و قدر الهی پرداخته است. وی معتقد است که خداوند خالق افعال و اعمال انسان است و هر آنچه انسان اعم از فعل خیر و یا شر انجام می دهد، در حیطة قضا و قدر و مشیت الهی است؛ زیرا خداوند خالق همه چیز است و اگر انسانها به تنهایی خالق افعال خویش باشند، مستلزم آن است که خداوند خالق بعضی از افعال نباشد و این از ذات خداوند دور است؛ زیرا او خالق کل شیء است و بدین گونه قدرت خداوند فوق تمام قدرت هاست و اراده او در تمامی اشیا نافذ است و بدین گونه کلابادی بحث قضا و قدر را با خلق افعال پیوند داده است؛ به عبارت دیگر کلابادی هر آنچه را در این عالم اتفاق می افتد و خلق می شود، به قضا و قدر الهی منتسب می کند و آن را فعل خداوند می نامد؛ حتی اگر اینکه به ظاهر آن فعل از انسانها و یا موجودات دیگر صادر شده باشد. وی با آوردن روایتی معتقد است که قضا و قدر انسان را قبول کرده باشد، به پروردگار ایمان می آورد. از پیامبر - صلی الله علیه و آله - سؤال شد ای پیامبر - صلی الله علیه و آله - در این باره که گاهی با افسون بیمار را بهتر می کنیم، نظرتان چیست؟ آیا این افسون نیز از تقدیرات الهی است؟ حضرت فرمودند: آری آن هم از تقدیرات خداوند است و در ادامه می فرمایند: «به خدا قسم کسی مؤمن

نمی‌گردد مگر آنکه به خدا و به قدر الهی که خوب و بدش از جانب اوست، ایمان بیاورد.» (کلابادی، ۱۹۳۳: ۲۳-۲۴)

حکیم سمرقندی نیز به موضوع قضا و قدر عنایت داشته و در این زمینه نظریه‌ای مشابه با کلابادی دارد. حکیم در این باره می‌گوید: «مسأله ششم آن است که تقدیر نیکی و بدی همه از خدای عزوجل بیند. زیرا که اندر خبر است که روزی جبرئیل پرسید رسول خدا را که ما الایمان؟ ایمان چیست؟ تا آنجا که القدر خیره و شره من الله تعالی و رسول خدا گفت تقدیر نیکی و بدی از خدایی است و هیچ چیز بی تقدیر خدای عزوجل نیست. و بنده را از قضا چاره نیست و از قضا جدا نیست.» (حکیم سمرقندی، ۱۳۴۸: ۳۹)

ماتریدی نیز نظری مشابه دارد. وی معتقد است که بر هر مکلف ایمان آوردن به قضا و قدر واجب است. تقدیر یعنی خداوند هر مخلوقی را در ازل به حدّ خود اندازه گرفت؛ یعنی خداوند تمام صفاتی را که مخلوق مشتمل بر آنهاست و یا ثواب و عقابی که بر اعمال او مترتب است، در ازل برای بندگان تقدیر کرده است. قضا؛ یعنی خداوند تمامی اشیا را مطابق تقدیر و علم ازلی خود ایجاد کرده است و ایمان به قدر این است که اعتقاد جازم داشته باشیم بر اینکه در دنیا و آخرت چیزی که از خیر و شر، طاعت و عصیان، کفر و ایمان، حرکات و سکنتات واقع شده، همه به تقدیر الهی است؛ چنانکه خداوند فرموده قل کل من عند الله (نساء/۷۸) پس کسی که تقدیر شر را از غیر خداوند بداند، کافر است.» (ماتریدی، ۱۹۸۶: ۷۹)

۳-۴. نظریه شفاعت پیامبر - صلی الله علیه و آله -؛ همسو با حکیم سمرقندی و

ماتریدی

کلابادی معتقد است آنچه در قرآن و روایات درباره شفاعت پیامبر - صلی الله علیه و آله - برای امتش در قیامت آمده، مستلزم وجوب اقرار بدان است؛ اما کیفیت شفاعت چیزی است که از درک و فهم بندگان خارج است. او شفاعت پیامبر - صلی الله علیه

و آله- را مانند کاری که خداوند در حق بنده‌ای که ذره‌ای از ایمان در قلبش راسخ شده است و بدین جهت او را از دوزخ به بهشت انتقال می‌دهد، می‌داند. در این باره کلابادی به ذکر روایتی از پیامبر می‌پردازد که فرمودند: شفاعت من برای کسانی از امتم هست که گناهان کبیره مرتکب شده‌اند: «قال النبی صلی اللہ علیہ و سلم شفاعتی لأهل الكبائر من أمتی» و قوله «و اختبأت دعوتی الشفاعة لأمتی» کلابادی در ادامه به اهل کبائر پرداخته و اهل کبائر را کسانی می‌داند که با وجود مسلمان بودن، مرتکب گناهانی شده‌اند که شفاعت پیامبر-صلی‌الله‌علیه‌و آله- باعث غفران آن گناهان می‌شود. (کلابادی، ۱۹۳۳: ۳۲)

در مسأله پانزدهم از کتاب *السواد الاعظم* نیز در مورد شفاعت پیامبر-صلی‌الله‌علیه‌و آله- سخن گفته شده است. ابوالقاسم حکیم سمرقندی معتقد است هرکس شفاعت رسول-صلی‌الله‌علیه‌و آله- را منکر شود، معتزلی است و شواهدی را از شفاعت پیامبر از قرآن و روایات می‌آورد. وی از قرآن به آیه «و لسوف یعطیک ربک فترضی» (الضحی / ۵) و از روایت به حدیث پیامبر-صلی‌الله‌علیه‌و آله- اشاره می‌کند که رسول خدا (ص) فرمودند: «هر که بر من صلوه فرستاد، آن را بر من عرضه کنند روز قیامت. اول آن را شفاعت کنم.» (حکیم سمرقندی، ۱۳۴۸: ۶۸-۶۹)

ماتریدی می‌گوید شفاعت، حق است؛ چنانکه با آیات و روایات ثابت شده است. وی این مقام را از میان تمام پیامبران، تنها مخصوص پیامبر اکرم -صلی‌الله‌علیه‌و آله- می‌داند و حدیث پیامبر در رابطه با شفاعت خودش برای امت را بیان می‌کند: «انا اول شافع و اول مشفع یوم القیامة و لا فخر» (ماتریدی، ۱۹۸۶: ۹۰)

۳-۵. تفضیل پیامبر اسلام بر ملائکه و سایر پیامبران؛ همسو با حکیم سمرقندی

کلابادی در باب «قولهم فی الملائكة و الرسل» در ابتدا قول جمهور علما را در این باره مطرح کرده است. وی در این باره می‌گوید که جمهور علما در مورد تفضیل رسل بر ملائکه و یا تفضیل ملائکه بر رسل سکوت کرده‌اند و معتقدند که نه به

وسیله عقل و نه به واسطه اخبار و احادیث نمی‌توان به تفضیل یکی بر دیگری قائل شد؛ اما همه در این مطلب متفق‌القول‌اند که بعضی از رسولان بر بعضی دیگر تفوق و برتری دارند و آیه قرآن «وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ» (اسراء/۵۵) و «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (بقره/۲۵۳) نیز بر همین مطلب گواهی می‌دهد؛ اما فاضل و مفضول در اسامی و افراد مشخص و معلوم نشده است و قول پیامبر - صلی الله علیه و آله - مبنی بر «لا تخيروا بین الانبیاء» نیز مصدق همین معناست؛ اما برتری و فضل محمد - صلی الله علیه و آله - بر دیگر رسولان به واسطه احادیث و اخبار به اثبات رسیده است؛ کما اینکه خود آن حضرت می‌فرمایند: «من سرور فرزندان آدم هستم و هیچ فخری بر من نیست که حضرت آدم و غیر از او تحت سیطره من هستند» «أنا سید ولد آدم و لا فخر، آدم و من دونه تحت لوائی» (کلابادی، ۱۹۳۳: ۴۲)

در مسأله ۲۶ کتاب السواد الاعظم، حکیم سمرقندی مقام و جایگاه پیامبر اسلام - صلی الله علیه و آله - را بر دیگر پیامبران و اولیای الهی برتر دانسته است؛ تا جایی که اعمال پیامبر - صلی الله علیه و آله - را بر جمیع اعمال پیامبران و اولیای الهی تفضیل داده است. وی می‌گوید: «مرتبت انبیا برتر از مرتبت اولیاست و مرتبت اولیا کمتر از مرتبت انبیاست. و هر که هر دو یکسان نهد، آن مبتدع و هوادار باشد. و اولیا را کرامات آن وقت باشد که خدای عزوجل را مطیع باشد و پیامبر - صلی الله علیه و آله - را اطاعت دارند. من یطع الرسول فقد اطاع الله (انبیا/۸۰) و اندر خبر است که رسول گفت: که «من سید ولد آدمم و مرا فخر نیست. روز قیامت آدم و دولت آن، در زیر علم من روند و مرا بدین فخر نیست» و در خبر است که «اگر همه اولیای حق را و کردار ایشان را جمع کنند به کردار قدم پیغمبر نرسد. چون چنین باشد، معجزات انبیا و کرامات انبیا علیه السلام را حق بینی.» (حکیم سمرقندی، ۱۳۴۸: ۹۷ -

۳-۶. نظریه کرامات اولیا؛ همسو با حکیم سمرقندی

کراماتی؛ مانند روی آب راه رفتن و صحبت با حیوانات و طی الارض کردن از اولیا به اثبات رسیده است. علاوه بر اخباری که دال بر وجود و اثبات این مدعی است آیه «أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» (نمل/۴۰) نیز شاهدی بر صحت کرامات اولیا در طول تاریخ است.

در این باب کلابادی از بعضی از خواص اصحاب پیامبر - صلی الله علیه و آله - سخن گفته که ایشان ده نفر از آن‌ها را بشارت به بهشت داده است؛ که آن ده نفر موسوم به «عشرة مبشرة» هستند. در ادامه سخنانی را از ابوبکر و عمر و عایشه مبنی بر خوف ایشان از خداوند متعال ذکر کرده است که این خوف ناشی از قدرت و هیبت خداوند در نظر ایشان است و همین خوف باعث شده که ایشان از گناه و معصیت بر حذر باشند. در ادامه روایتی از پیامبر - صلی الله علیه و آله - در حق ابوبکر و عمر می‌آورد که مرتبط با ترک معصیت و دوری ایشان از عذاب جهنم است و در حقیقت جایگاه ایشان را در بهشت نشان می‌دهد. «قول النبی صلی الله علیه و سلم: «هما سیدا کهول أهل الجنة من الأولین و الآخرین» پیامبر - صلی الله علیه و آله - فرمودند: «ابوبکر و عمر دو سرور اهل بهشت از اولین و آخرین هستند.» (کلابادی، ۱۹۳۳: ۴۴)

حکیم سمرقندی نیز تأکید کرده که می‌بایست کرامات اولیا را حق ببینی زیرا در کتاب خدا و اخبار رسول خدا فراوان از این کرامات را برای اولیای الهی ذکر نموده است و برای نمونه چند شاهد را ذکر می‌کند؛ مانند قصه آصف ابن برخیا و آوردن تخت سلیمان که در آیه ۴۰ سوره نحل و قصه اصحاب کهف بدان اشاره شده است. در ادامه حکیم سمرقندی معتقد است که بالاترین کرامات مخصوص پیامبر خاتم است. (حکیم سمرقندی، ۱۳۴۸: ۹۸-۱۰۱)

۳-۷. نظریه تأثیر مشیت و اراده الهی در سعادت یا شقاوت افراد؛ همسو با

مکتب ماتریدی

کلابادی در باب «فی ما کلف الله البالغین» در مورد افعال عباد و ارتباط آن با مشیت الهی سخن گفته است. وی معتقد است بندگان باید به اوامر و نواهی که خداوند در قرآن و روایات بر بندگان واجب کرده، عمل نمایند؛ اما آنچه سبب سعادت و یا شقاوت انسان می‌شود، افعالی نیست که انسان آن‌ها را انجام می‌دهد؛ بلکه سعادت و شقاوت به مشیت الهی و آنچه خداوند برای انسان‌ها مقدر کرده، مسبوق است؛ کما اینکه در حدیث آمده است «قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: «هذا کتاب من رب العالمین فیہ أسماء أهل الجنة و أسماء آبائهم و قبائلهم» و قال علیه السلام «السعيد من سعد فی بطن أمه و الشقی من شقی فی بطن أمه» (کلابادی، ۱۹۳۳: ۳۵)

ماتریدی در کتاب التوحید خود به توضیح سعادت و شقاوت انسان‌ها پرداخته و اشاره کرده که آنچه از تغییر در اشخاص تعبیر می‌شود، مربوط به صفات بندگان است و نه خداوند؛ به عبارت دیگر حرکت به سمت سعیدشدن و یا شقی شدن حالتی است که برای انسان‌ها متصور است؛ درحالی‌که تغییر و تبدیل در علم الهی راه ندارد و انسان‌ها در علم خداوند یا شقی و یا سعید هستند. ماتریدی در جملاتی این موضوع را این‌گونه توضیح می‌دهد: «تغییرات در علم و نظر بندگان است نه در اسعاد و اشقاء که از صفات پروردگار است و در صفات او تعالی تغیر و تبدیل محال است مؤمن را در حال ایمان، و کافر را در حال کفرش می‌داند.» (ماتریدی، ۱۹۸۶: ۱۱۰)

۳-۸. تعریف ایمان؛ همسو با مکتب عرفانی جنید بغدادی و عراق

کلابادی در باب «قولهم فی الايمان» به بسط نظریه ایمان پرداخته است. وی تعاریف مختلفی را از ایمان ذکر کرده و بر اساس نظریه مختاراش از ایمان، تأییدی از روایات را نیز در این باره نقل کرده است. وی ایمان را مجموعه‌ای از قول و عمل و تصدیق می‌داند و هر سه این‌ها را در تعریف ایمان دخیل می‌داند. در این باره روایتی از

پیامبر نقل می‌کند: «عن النبی صلی الله علیه و سلم أنه قال: الإیمان إقرار باللسان و تصدیق بالقلب، و عمل بالأركان» که مصدق تعریف وی از ایمان است. وی ایمان را درجه‌بندی می‌کند. یک قسم از آن را مربوط به باطن و تصدیق قلبی و قسم دیگر را مربوط به ظاهر و اقرار به لسان می‌داند. در این تعریف ایمان دچار افزایش و کاهش می‌شود. (کلابادی، ۱۹۳۳: ۵۲)

وی معتقد است که تصدیق قلبی امکان افزایش دارد؛ اما کاهش نمی‌یابد و نقصان در تصدیق قلبی باعث کافر شدن انسان می‌شود زیرا تصدیق مربوط به اخبار خداوند و وعده و وعیدهای وی است و شک در آن‌ها باعث ورود به دایره کفر می‌شود؛ درحالی‌که افزایش تصدیق قلبی از جهت قوت ایمان و یقین انسان به خداوند است؛ اما اقرار به لسان نه افزایش و نه کاهش دارد و عمل به ارکان هم ممکن است افزایش و هم کاهش داشته باشد. در این باره حدیثی از پیامبر (ص) نقل می‌کند که «و قد وصف النبی صلی الله علیه و سلم إیمان من قصر فی واجب بالضعف» فقال: «و ذلک أضعف الإیمان» و هو الذی یری المنکر فینکره بیاطنه دون ظاهره فأخبر أن إیمان الباطن دون الظاهر: إیمان ضعیف. و وصفه بالکمال فقال: «أکمل المؤمنین إیماننا آورده است، به سادگی می‌توان دریافت که وی در تعریف ایمان پیرو نظریه جنید و اهل عراق است و متأثر از ایشان در این موضوع جبهه‌گیری کرده است. کلابادی در اواسط بحث ایمان این چنین از نظریه جنید در موضوع ایمان سخن می‌گوید: «و قال الجنید و سهل و غیرهما من المتقدمین منهم: إن التصدیق یزید و لا ینقص، و نقصانه ینخرج من الإیمان، لأنه تصدیق بأخبار الله تعالی و بمواعیده، و أدنی شک فیہ کفر؛ و زیادته من جهة القوة و یقین و إقرار اللسان لا یزید و لا ینقص، و عمل الأركان یزید و ینقص.» (همان: ۵۲)

این نظریه برخلاف مبانی اعتقادی مکتب سنت و جماعت است؛ زیرا ابومنصور ماتریدی متکلم سمرقند و ابوالقاسم حکیم، عالم متصوف آن دیار به شیوه معمول حنفیان، عمل را در تعریف ایمان داخل نکرده‌اند. (ماتریدی، ۱۹۸۶: ۳۷۳ به بعد؛ همو، ۱۹۸۹: ۲۹؛ حکیم سمرقندی، ۱۳۴۸: ۱۲۱)

۳-۹. نظریه معرفت خداوند؛ همسو با نظریه جنید بغدادی و ماتریدی

کلابادی در فرازهای مختلفی از کتابش به این نکته اشاره کرده که عقل محدث است و محدث به غیر از مثل خود راه ننماید. درحالی‌که وجود خداوند قدیم است و شناخت موجودی قدیم توسط وجودی حادث امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین تنها راه شناخت خداوند این است که وی را از طریق تفضلاتی که در عالم صورت می‌پذیرد، بشناسیم. کلابادی بعد از توضیح در این باره به نقل تعبیر جنید بغدادی از این موضوع پرداخته و نقل قول‌هایی را از وی نقل می‌نماید. (کلابادی، ۱۹۳۳: ۳۷)

جنید می‌گوید معرفت دو نوع است: معرفت تعریف و معرفت تعریف. معنای تعریف آن است که خود را به ایشان آشنا گرداند تا او را هم به وی بشناسد و چیزها را که به ایشان آشنا گرداند به خود گرداند تا چیزها را به وی شناسند نه او را به چیزها و معرفت تعریف آن است که آثار قدرت خویش اندر عالم و اندر تن‌های ایشان بنماید. (همان: ۳۸)

ماتریدی نیز در کتاب *العقیده* به بحث شناخت خداوند پرداخته است. وی معتقد است که عقل بنده از شناخت ذات و کنه خداوند عاجز است. بندگان، خداوند را از صفاتی همچون اراده، قدرت، سمع، بصر، حیات می‌شناسند؛ البته این صفات خداوند شبیه صفات بندگان نیست؛ بلکه خداوند در صفات خود با هیچ‌کسی مشابه و مانند نیست. (ماتریدی، ۱۹۸۹: ۱۵۵)

۳-۱۰. اثبات قدرت خداوند؛ همسو با نظریه اشعری و ماتریدی

کلابادی در باب «قولهم فی الاستطاعة» به بحث درباره جبر و اختیار پرداخته و نظریه کسب را نیز مطرح کرده است. نکته قابل توجه اینکه کلابادی تنها روایتی که از قول کسی غیر از پیامبر - صلی الله علیه و آله - در این باب نقل کرده است، روایتی از امام حسن مجتبی - علیه السلام - در موضوع جبر و اختیار است که به نظر می‌رسد با نظریه امامیه در این باره همسوست. (کلابادی، ۱۹۳۳: ۲۶)

کلابادی در این باره می‌افزاید: «هر حرکت و عملی که در عالم محقق می‌شود با قوت و قدرتی است که خداوند آن را به وجود آورده و استطاعت و توانمندی انجام فعل را خداوند خلق کرده است. با وجود اینکه هر آنچه اتفاق می‌افتد حاصل قدرت و قوت خداوند است؛ اما انسان‌ها نیز در مقابل افعال و اعمالشان مسئول‌اند و عواقب آن به عهده ایشان است در غیر این صورت وعده و وعید بهشت و جهنم معنا پیدا نمی‌کند و معنای اکتساب و کسب نیز همین است که به غیر از قوت و قدرت الهی که در ایجاد افعال نقش دارد، شخص نیز با قوه دیگری که محدثه است، به انجام فعل می‌پردازد تا امکان به فعلیت رسیدن افعال محقق شود و لذا بر اساس این مفهوم کسب، انسان‌ها به هیچ وجه مجبور به انجام فعل و یا ترک آن نیستند؛ بلکه اختیار انسان باعث انجام یا عدم انجام افعال می‌شود. (همان: ۲۵)

کلابادی در ادامه می‌گوید که این اختیار انسان‌ها به معنای تفویض نیست؛ یعنی این طور نیست که انسان‌ها بر اساس اختیار بتوانند هر کاری را که اراده می‌کنند، انجام دهند؛ بلکه باید قدرت و قوت خداوند نیز در تحقق فعل متحقق شود و در این باره روایتی از امام حسن (ع) می‌آورد: «قال الحسن بن علی رضی الله عنهما: إن الله تعالى، لا يطاع بإكراه، و لا يعصى بغلبة، و لم يهمل العباد من المملكة». (همان: ۲۶)

آنچه از این روایت برداشت می‌شود، همسو با نظریه کلابادی است و مستلزم این معناست که نه خداوند انسان‌ها را مجبور به فعلی می‌کند و نه اینکه اراده و اختیار انسان‌ها خارج از حیطة قدرت و فرمانروایی خداوند باشد.

ماتریدی در کتاب *التوحید* به این موضوع پرداخته است، وی می‌گوید: «جمیع کارهای نیک و بد و خیر و شر به تقدیر و اراده و خلق خداست؛ اما اختیار کردن و ناکردن کارهای حق و باطل و روا و ناروا را الله تعالی بدست بنده داده. هر کاری را که بنده قصد کرده به اسبابش چنگ زد خدای تعالی آن را خلق می‌کند. اگر کار نیک بود، ثواب می‌یابد. و اگر بد بود به سبب بد کردنش گناه را عذاب داده می‌شود.» (ماتریدی، ۱۹۸۶: ۱۶۸) بحث درباره حدود اختیار انسان و چگونگی ربط آن به خلقت عام الهی از عمده‌ترین وجوه کلام اشعری نیز است. اشعری فصلی از *المع* را به اثبات مطلق بودن اراده و قدرت الهی که در نظام کلامی او خاص‌ترین صفات خدا به شمار رفته‌اند، اختصاص داده است. اصل نخستین وی این است که همه چیز به اراده خداوند پدید می‌آید و اراده او نمی‌تواند تنها به امور ذاتاً محال تعلق بگیرد؛ بنابراین افعال انسان‌ها نیز اعم از نیک یا بد از دایره اراده او بیرون نیستند. نسبت دادن بدی‌ها به غیر خدا در حکم ثنویت و شرک است. (اشعری، ۱۹۵۳: ۲۴-۳۱؛ نیز ن.ک. همو، ۱۴۱۴: ۷-۸، ۴۶-۵۲)

نتیجه

درحالی‌که کلابادی شخصیتی عرفانی محسوب می‌شود، اما کتاب *التعرف* وی مشحون از مباحث کلامی و اعتقادی است. از طرفی دفاع از اعتقادات صوفیانه که در طول تاریخ مورد تردید قرار گرفته و از سوی دیگر وجود نحله‌های گوناگون کلامی در عصر کلابادی باعث شد تا بسیاری از مباحث دامنه‌دار کلامی در کتاب *التعرف* راه پیدا کند.

وجود روحیه جمع‌گرایی که در گرایش‌های صوفیانه کلابادی ریشه دارد، باعث شد تا مباحث کلامی کلابادی رنگ و بویی چند سویه به خود بگیرد. از طرفی مباحثی همچون رؤیت خداوند، قضا و قدر، شفاعت پیامبر در قیامت برای امتش، تفضیل پیامبر بر ملائکه و کرامات اولیا را همسو با ابوالقاسم حکیم سمرقندی که طیفی از مکتب اهل سنت و جماعت محسوب می‌شد، مطرح کرده است. از سویی دیگر نظریه اراده الهی در سعادت یا شقاوت افراد را همسو با ماتریدی یکی دیگر از طیف‌های مکتب اهل سنت و جماعت بیان کرده است و در نهایت در تعریف ایمان همسو با مکتب عرفانی جنید بغدادی و عراق برخلاف نظریه مکتب اهل سنت و جماعت، عمل را در تعریف ایمان داخل نموده است.

از مجموع جبهه‌گیری‌های کلابادی در *التعرف* می‌توان نتیجه گرفت که وی با الگوگیری از طیف‌های گوناگون کلامی موجود در سراسر جهان اسلام، توانست نظامی نوین و جدید در عرصه مباحث کلامی را که می‌توانست به اصول اساسی عرفان و تصوف نزدیک بسیار باشد و به‌نوعی عرفان را در قالب مباحث نوین کلامی بازتولید کند و همچنان در برابر دشمنان تصوف و شبهات ایشان نوعی دفاع تلقی شود، ارائه نماید.



منابع

- قرآن کریم.
- ابن تیمیه، تقی الدین احمد، (۱۴۰۶ق.)، *منهاج السنة النبویة*، به کوشش محمد رشاد سالم، ریاض، جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیة.
- ابن جوزی، (۱۴۰۴/۱۹۸۴م.)، *نزهة الأعین النواظر فی علم الوجوه و النظائر*، بیروت، چاپ محمد عبدالکریم کاظمی راضی.
- ابن حجر عسقلانی، (۳۷۹ق.)، *فتح الباری*، به کوشش محمد فواد عبدالباقی و محب الدین الخطیب، بیروت، دارالمعرفة.

- ابوحنیفه، (۱۴۰۰ ق.)، الوصیه، همراه با الجوهره المنیفة نوشته ملاحسین رومی، حیدرآباد دکن، دائرةالمعارف العثمانیة.
- ابوليث سمرقندی، نصر، (بی‌تا)، بستان العارفين، در حاشیة تنبیه‌الغافلین، دهلی، کتابخانه اشاعة الاسلام.
- اشعری، ابوالحسن، (۱۴۲۴ق.)، الابانة فی اصول الديانة، بیروت، دار ابن حزم.
- اشعری، ابوالحسن، (۱۹۵۳م.)، اللمع، به کوشش ریچارد جوزف مکارتی، بیروت، المطبعة الكاثوليكية.
- انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۶۲)، طبقات الصوفیه، به کوشش عبدالحي حبیبي، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- بیهقی، (۱۹۹۶م.)، الزهد الكبير، به کوشش عامر احمد حیدر، بیروت، دارالفکر.
- پاکتچی، احمد، (۱۳۷۸)، مدخل ابوحنیفه، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۵، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- پاکتچی، احمد، (۱۳۷۷)، مدخل اشاعره، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۸، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، نفحات الأنس، به کوشش محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات.
- حاجی خلیفه، (۱۹۴۱م.)، كشف الظنون، استانبول، دار احیاء التراث العربی.
- حکیم سمرقندی، ابوالقاسم، (۱۳۴۸)، ترجمه السواد الاعظم، به اهتمام عبدالحي حبیبي، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- خرگوشی، ابوسعید عبدالملک، (۱۴۲۷ق.)، تهذیب الاسرار، الطبعة الاولى، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، (۱۳۴۹ق.)، تاریخ بغداد، قاهره، مكتبة ابن تیمیه.
- خوارزمی، قاسم بن حسین، (۱۳۸۳ق.)، ضرام السقط. قاهره، دارالمعارف.
- دارمی، عثمان بن سعید، (بی‌تا)، الرد علی بشر المریسی، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- زرکلی، خیرالدین، (۱۹۸۶م.)، الاعلام، بیروت، دارالعلم للملایین.

- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۹)، جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر.
- سراج، ابونصر عبدالله، (۱۹۱۴م)، اللمع فی التصوف، به کوشش نیکلسون، لیدن، دار بریل.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد، (۱۴۰۸ق)، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بادرودی، بیروت، دارالجنان.
- فصیح خوافی، احمد بن محمد، (۱۳۳۹ق)، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، آستان قدس رضوی.
- قرشی، عبدالقادر، (۱۳۳۲ق)، الجواهر المضيئة، حیدرآباد دکن، دائرهالمعارف العثمانیه.
- کنانی، محمد بن جعفر، (۱۹۸۶م)، الرسالة المستطرفة، استانبول، منظمة المؤتمر الاسلامی.
- کلابادی، ابوبکر محمد، (۱۹۳۳م)، التعرف لمذهب اهل التصوف، مصر، مطبعة السعادة.
- ماتریدی، ابومنصور محمد، (۱۹۸۶م)، التوحید، به کوشش فتح الله خلیف، استانبول، المكتبة الاسلامية.
- _____، (۱۹۸۹م)، العقيدة، ضمن شرح السیف المشهور عبدالوهاب سبکی، به کوشش مصطفی صائم پیرم، استانبول، المكتبة الاسلامية.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، (۱۳۶۳)، شرح التعرف، به کوشش محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر.
- معین الفقراء، احمد بن محمود، (۱۳۳۹)، تاریخ ملازاده، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، کتابخانه ابن سینا.
- مقدسی، محمد بن احمد، (۱۴۰۸ق)، احسن التقاسیم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- نسفی، ابوالمعین، (۱۹۹۰م)، تبصرة الادله، به کوشش کلود سلامه، دمشق، دارالفکر.
- یاقوت حموی، (بی تا)، معجم البلدان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.